APUNTES

Reflexiones teológicas desde el márgen hispano

Year 19, No. 2, Summer, 1999

Año 19, No. 2, Verano, 1999

PRESENTATION

Although *Apuntes* does not usually publish sermons, we have chosen to publish one that was delivered at the Biennial Assembly of the Asociación para la Educación Teológica Hispana (AETH), in Chicago,l for it is a prime example of a reading of Scripture from a Latina perspective. Its author, **Dr. Daisy L. Machado**, is Program Director of the Hispanic Theological Initiative. An ordained minister in the Christian Church (Disciples of Christ), she is no longer a scholar in the field of American Church History, but also a widely respected preacher and lecturer.

Dr. Samuel Pagán, the author of our second article, is the President of the Evangelical Seminary of Puerto Rico. Before coming to this position, he was Director of Translations for the United Bible Societies. He is the author of numerous books and articles, not only in the field of the Old Testament and biblical studies in general, but also reinterpreting Don Quixote for a contemporary Christian public.

Dr. Miguel A. De La Torre has recently completed his doctorate at Temple University, in the field of Christian Ethics. As he states in his article, he is a Cuban exile who was formed in the values of that community, but who in later years has come to see that there is much in those values that needs the correction of the Gospel.

Prof. Carlos F. Cardoza-Orlandi is a member of the faculty at Columbia Theological Seminary. His field of studies is missiology, in which subject he has published a number of articles. He is currently working on a History of Missions, and expects to complete his doctorate at Princeton Theological Seminary just as this issue goes to press.

Brother Jeffrey Gros, FSC, is Associate Director of the Secretariat for Ecumenical and Interreligious Affairs at the National Conference of Catholic Bishops.

Apuntes (1SSN # 0279-9790) is published quarterly by the Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, TX 75275. Second class postage paid at Dallas, TX 75260 and additional mailing offices. Subscription is $10.00 per year.

POSTMASTER, send address changes to: Apuntes, Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern University, Dallas, TX 75275.

Manuscripts are to be sent to our editorial offices: Apuntes, Justo L. González, Editor, 336 Columbia Dr., Decatur, GA 30030. **Materials sent in an IBM compatible system are much appreciated**.

Mailing and printing of **Apuntes** are provided by the United Methodist Publishing House.

Abre mis ojos a la realidad de la mujer hispana

Daisy L. Machado

Marcos 8:22-26

Como pueden ver por el arreglo del altar y por el orden del culto que han recibido, este es un culto de celebración y de reconocimiento a las mujeres que forman parte de esa comunidad que se llama Iglesia y al cuerpo conocido como AETH. Hoy las mujeres toman la batuta y no sé si esto les causa ansiedad o incomodidad o les hace sudar a algunos de los presentes. No sé cómo se sienten los varones hoy aquí congregados, pero lo que sí les puedo decir es que este culto de adoración en el cual las mujeres son las participantes principales es un evento histórico quue necesita ser entendido usando los ojos de la fe, con una óptica de liberación, por medio del cual podemos analizar el rol de la mujer latina y lo que significa ese rol dentro de la Iglesia Protestante que vive a la víspera del siglo 21. El relato que nos presenta Marcos quizas les parezca un poco disonante con el tema de mi sermón en esta noche. ¿Qué tiene que ver lo que ocurre entre el ciego y Jesús con este encuentro de mujeres que viven y ministran a la víspera del siglo 21? Y ¿porqué escoger el evangelio de Marcos cuando el de Lucas es más inclusivo de las mujeres que vivían en la sociedad de Jesús? Creo que escogí el pasaje del evangelio de Marcos precisamente porque parece ser tan indiferente a la realidad femenina y como tal refleja la realidad que las mujeres dentro y fuera de la iglesia enfrentamos en nuestro diario vivir.

En el comentario bíblico editado por Elizabeth Schüssler Fiorenza titulado *Searching the Scriptures* la biblista Joanna Dewey comienza su comentario sobre el evangelio de Marcos señalando que es el evangelio que más ignora a la mujer y que es un texto escrito para lectores masculinos. Y no es hasta el penúltimo capítulo, 15:40-41, que el autor habla de las mujeres que seguían a Jesús y le servían. Sin embargo, nos dice esta biblista, aunque Marcos minimiza y oculta el rol de las mujeres que formaban parte del ministerio de Jesús, este mismo evangelio contiene algunos de los mensajes de más liberación de todo el testamento cristiano. Ella dice que este mensaje de liberación se hace claro en tres maneras:

Primero, el evangelio de Marcos nos presenta que las bendiciones de Dios son para el momento actual de la vida humana; o sea Dios está presente en el ahora tuyo y mío--Dios está aquí.

Y no solamente nos presenta Marcos un Dios que vive en el presente del ser humano, sino que este Dios tiene planes de derrotar a Satanás y es Jesús quien ha venido como señal de lo nuevo y transformador que Dios quiere hacer.

Segundo, el Jesús que Marcos les presenta a sus lectores es un Cristo que vive en constante acción a favor de todo ser humano, y sus obras sanan y hacen de

la persona un ser íntegro. Marcos nos presente a un Jesús que rechazaba los conceptos de pureza de los fariseos y no temía tener contacto con las personas declaradas impuras por las leyes judías. Marcos nos presenta el relato de la mujer con el flujo de sangre (5:25-34); el relato de la mujer sirofenicia (7:24-30) cuya hija estaba endemoniada; y el relato de la mujer que quiebra el frasco de alabastro para ungir a Jesús (14:3-9). En cada uno de esto relatos encontramos a Jesús destruyendo los tabús contra las mujeres por su impureza. Jesús le quita todo poder y autoridad a este descrimen en contra de las mujeres, un descrimen que se basaba en los códigos de pureza de la ley judía.

Y tercero, la comunidad que presenta Marcos en su evangelio es una en la cual los niños (los más pequeños de todos) tienen grande valor, los poderosos son llamados a servir a los que no tienen poder, y las riquezas son declaradas obstáculos para entrar al reino de Dios.

Teniendo ahora esta perspectiva sobre el evangelio, examinemos el relato del capítulo 8:22-26.

Es muy interesante entonces ver que en medio de la necesidad que tenían los discípulos de ver a Jesús como el Cristo para entonces poder entender su mensaje, occurre esta sanidad tan particular del ciego. Esta es una sanidad como ninguna otra en los evangelios. Parece que la ceguera de este hombre era tan terrible y profunda que Jesús tuvo que repetir su acto de sanidad para que el ciego recobrara su vista. No creo que Marcos nos está señalando un fallo de parte de Jesús porque el resultado final es que el ciego recobra su vista. Lo que podemos aprender de este relato tan particular es que lo que Jesús estaba enseñando y proclamando demandaba una mente abierta, un corazón abierto, una voluntad dispuesta, un espíritu alerta para poder entender el llamado que Jesús hacía y poder seguirle como discípulo.

El ciego quería ver. Jesús quería que viera. Lo toca con el lodo que hace. El hombre parece que ve, pero lo que ve no es la realidad: los hombres le parecen como árboles ambulantes. Jesús lo mira, quizás frustrado, quizás cansado de tratar de abrirle a este pueblo los ojos para que vieran el nuevo reino que él inauguraba. Jesús lo mira quizás con un poco de irritación porque de igual manera que este hombre «medio ciego», sus discípulos tampoco podían ver con claridad lo que él les estaba mostrando. Jesús lo mira seguramente con grande amor y misericordia y vuelve a tocarle los ojos al ciego hasta que se logra el milagro y el hombre puede ver «claramente a todos.»

¿Y qué de cada una de nosotras congregadas aquí en esta noche? ¿Cómo estan los ojos nuestros? En este seguir a Jesús que vivimos día a día, ¿vemos claramente lo que se nos pide, lo que Dios demanda de cada una de nosotras? ¿Nos podemos ver como Dios nos ve: mujeres cristianas con inumerables posibilidades, con un sinnúmero de talentos, con dones que nos fueron dados para ofrecerlos como ofrenda de servicio en las comunidades en que vivimos? ¿Nos podemos ver claramente como las que son llamadas a traer buenas nuevas? ¿A proclamar libertad

y justicia? ¿A levantar nuestras voces para señalar la opresión, el sexismo, las injusticias que se levantan como barreras a nuestro servicio y discipulado?

Existen calidades que poseen las mujeres que son muy importantes y útiles para el reino de Dios. Los evangelios dan testimonio que Jesús usaba imágenes femeninas en sus enseñanzas. Jesús hablaba de ser como una gallina, cuando su lamento sobre Jerusalén, diciendo que procuraba juntar a sus polluelos bajo sus alas en gesto de amor y protección. Jesús también comparó al reino de Dios con una mujer a la cual se le ha perdido una de sus diez monedas. Esta mujer busca con cuidado y con persistencia hasta que la encuentra (Lc. 15:8). Y el mismo Jesús describe el proceso de salvación como un nacimiento, una imagen que es totalmente femenina.

Y los encuentros de Jesús con mujeres han tenido gran impacto en el desarrollo de la tradición cristiana a través de los siglos. Por ejemplo, qué bello e impactante ha sido el relato de Marcos 14, cuando la mujer, a quien la tradición identifica como María de Magdala o María Magdalena, quiebra el vaso de alabastro y derrama sobre Jesús el más caro de los perfumes. Y qué gran sorpresa ver que es esta misma Magdalena la que va a primera hora a la tumba buscando a Jesús, y que por su gran deseo de preparar el cuerpo de su amado Maestro, es usada por el mismo Jesús para ser la primera predicadora que les habla a los discípulos de la realidad de la resurrección. Los evangelios testifican que Jesús vivía y ministraba rodeado por mujeres.

Jesús en verdad fue revolucionario en su trato con las mujeres de su época, no tanto por lo que dijo sino por la manera en que se relacionaba con ellas. En esta relación su estilo de vida fue tan notable que fue sorprendente y chocante para la cultura y la sociedad en la que vivía. Jesús trató a las mujeres como plenamente humanas, iguales al hombre; y nunca salieron de sus labios palabras de desprecio hacia las mujeres. De manera muy diferente a como actuaban los hombres de la palestina hacia las mujeres, Jesús les abría una puerta para que ellas entraran y participaran del reino que él proclamaba. ¿Cómo y por qué hizo esto Jesús? Uno de los fundamentos del nuevo reino que Jesús predicaba y vivía era la justicia. Si nos declaramos cristianas y queremos que se nos crea lo que decimos tenemos que tomar en serio la necesidad de vivir vidas justas y de luchar por la justicia en el mundo en que vivimos. No podemos decir que formamos parte del reino de Dios si pasamos por alto la injusticia que se comete a nuestro alrededor y nos hacemos las desentendidadas. En el mundo de hoy, como en el de Jesús, la mujer sufre lo más altos niveles de probreza, de enfermedad y de opresión. La mujer sigue siendo víctima de sistemas creados y manejados por hombres.

Las maquiladoras que florecen en la frontera de los EE.UU. y México han aprendido bien cómo explotar la mano de obra de mujeres entre 16 y 25 años, la mayoría de ellas del interior del país, que vienen de una gran pobreza, para ser empleadas como obreras a salarios de $2 dólares al día. Esto lo digo porque estuve en las colonias fronterizas con Texas y pude hablar con las mujeres que trabajan en

la industria de las maquiladoras. Estas mujeres jóvenes trabajan bajo condiciones de contaminación química y con miedo que las boten si se enferman. Sin embargo aunque trabajan seis días a la semana no pueden salir ni ellas ni sus familias de la terrible pobreza en que viven. Pero no tenemos que ir a la frontera para encontrar ejemplos de la explotación de la mujer. En todo el mundo hay mujeres que cosen, mujeres que limpian, mujeres que cuidan niños, mujeres que cocinan, mujeres que son cajeras, mujeres que trabajan en «las piscas». Pero la mujer oprimida no es solamente la que tiene poca educación o la que no habla inglés. En el campo mío, como profesora de seminario, los hombres disfrutan de salarios más altos que las mujeres. Y las estadísticas nos dicen con claridad que aunque la mujer llegue al más alto nivel de preparación en su carrera, los hombres sigen siendo los que reciben los puestos de más poder, de más influencia y de más ingreso. Esto es injusto pero es la realidad de la mujer de hoy.

La pregunta clave es ¿qué dice la mujer cristiana de todo esto? ¿Cómo les responde la comunidad de fe a las mujeres que son víctimas de la opresión económica, que tienen hambre, que ven a sus hijos morir porque no tienen cómo alimentarlos, que sufren discrimen y son vistas con ojos de menosprecio por nuestro mundo? ¿Por qué tanto silencio ante lo que es pecado? ¿Será posible que factores tales como nuestra cultura machista y la mala teología que predomina en tantos púlpitos son tan poderosos que nos hacen insensibles o nos hacen sentir incapaces de actuar o nos hacen sentir que no podemos? Hermanas, no podemos negar el gran poder y la influencia que tiene sobre nosotros nuestra cultura latina. Y tampoco podemos negar que nuestra cultura es machista y favorece al hombre.

¿Debe tener una cultura el poder y el derecho de matar las ilusiones de las mujeres porque considera estas ilusiones menos importantes que las de los hombres? ¿Debe tener una sociedad la capacidad de tratar como inferior a un ser humano solamente porque su género biológico es femenino? ¿Cómo es posible que la iglesia no levante una voz de protesta contra esta injusticia que viola la dignidad de la mujer? Y, ¿por qué nos incomodan estas preguntas? Miren, yo me imagino que quizas haya algunas que estén pensando, «esta es una de esas feministas peligrosas.» Y sí soy feminista porque soy del género femenino y porque creo en el valor de la mujer. Pero saben algo, más que feminista yo soy cristiana y yo entiendo y creo que en Jesús la mujer recobra el valor que el hombre le ha quitado y no solamente tiene entrada franca en el reino de Dios, sino que tiene la libertad para participar plenamente en todos los asuntos de ese reino.

Y la prueba de esto la encuentro en los evangelios que dan testimonio que Jesús aceptaba a la mujer como parte integral del plan divino. Vemos a cada momento a Jesús confrontando y golpeando la religiosidad falsa que excluía a la mujer y criticando la sociedad y sus leyes que favorecían a los hombres. No puede dudarse que las mujeres en presencia de Jesús sentían la diferencia en cómo él las trataba. Jesús fue rompiendo y derrumbando las barreras de la tradición religiosa y las costumbres culturales de manera que las mujeres se sentían aceptadaas y bienvenidas en su presencia. Jesús entendía bien su tarea y el porqué de su ministerio.

Jesús no estaba satisfecho con llevar a las mujeres a un lugar más alto que el acostumbrado sino que, como Salvador de todos, las pone ante Dios en un pie de igualdad con los hombres. En el reino de Dios no hay superiores ni inferiores. En el reino de Dios no hay favoritas ni favoritos. Jesús vivió una vida que nos deja saber que los valores del reino son posibles hacerlos realidad aquí en el mundo imperfecto en el que vivimos.

Como Salvador Jesús se identificó con los oprimidos y con los que eran despreciados y vivían al margen del mundo palestino. El reto a la comunidad de fe que vive hoy a la víspera de un nuevo milenio es hacer lo mismo con los oprimidos y despreciados de nuestra sociedad imitando a nuestro Señor y Salvador. Sin embargo se nos hace difícil. Las influencias culturales imponen sobre los hombres y las mujeres roles específicos desde que están en la cuna los cuales tienen poder en nuestras vidas. ¿Cuántos aquí no han oído a un padre o una madre decirle a su hijito, «no llores que los hombres no lloran»? ¿Quién ha dicho que esto es verdad? ¿Acaso los varones no nacen con lagrimales y con la capacidad de producir lágrimas? Este concepto cultural tan equivocado es en realidad opresivo porque no le permite al hombre ser honesto ni espontáneo con sus emociones. Y como resultado ¿cuántos hoy aquí no tienen en sus corazones esa queja que su padre no le besaba ni lo acariciaba porque eso de tanta emoción es cosa de mujeres?

El hombre es víctima de su cultura y pierde parte de su personalidad por aparentar ser el más macho de todos los machos. Sin embargo Jesús lloró y lo hizo en público frente a una multitud. El sintió muy profundo el dolor de la muerte de su gran amigo y con libertad usó sus lagrimales para expresar su dolor por medio de sus lágrimas. ¿Decimos entonces que porque Jesús hizo esto ya no era hombre? La comunidad de fe debe ser esa comunidad que con sencillez y honestidad da lugar para que sus miembros, sean mujeres y hombres, puedan dar expresión franca de sus dolores y quejas. Velar por el más débil; protegar al que no puede protegerse solo, estas son las tareas de la comunidad que dice seguir a Cristo.

Pero como ya he dicho se nos hace difícil. Nuestra sociedad recibe su colorido y su sabor por medio de las muchas culturas que la componen, y la cultura permea todos los ámbitos de la vida del humano, y hasta impacta sus conceptos religiosos. Y aquí quiero señalar la mala teología que se nos da ligada a los conceptos machistas que son fuertes en la cultura. Esto lo pudimos ver en las contradicciones del mismo apóstol Pablo quien vivía saturado por su cultura judía y por su religiosidad exclusivista y masculina de fariseo. Pero lo muy interesante es que aunque Pablo viene de toda esta tradición, porque él había sido profundamente impactado por el evangelio de Jesucristo tuvo que ir por otras sendas y tuvo que dar fruto de cambios en su vida. Y por eso leemos palabras en las epístolas paulinas que son las de un judío bien educado y bien machista, y cuando vamos a la otra carta leemos al mismo Pablo reclamando que en Cristo quedan inválidos los conceptos que traen división entre hombre y mujer. La tensión que vivía Pablo se parece mucho a la que vivimos hoy en día. Decimos que creemos en la nueva vida en Cristo pero se nos hace difícil descartar esa parte de nuestra crianza y de nuestra cultura que

subestima y limita a la mujer.

Vuelvo y repito--no es fácil. Y si no es fácil para la comunidad de fe abrir sus puertas de par en par a la mujer, ¿cómo puede ser mejor en el mundo secular? La realidad de la mujer hispana es que vive en medio de una cultura latina y una sociedad angla que la oprime en muchos aspectos de su vida. Con frecuencia sus padres y después su esposo han limitado su desarrollo intelectual porque la han visto con ojos culturales que definen a la mujer sobre todo como ama de casa y madre. Pero la realidad económica de nuestro mundo demanda que la mujer trabaje fuera de su hogar. Y como latina, quizas con un inglés un poco *chueco*, ella ahora enfrenta una cultura ajena que no solamente la menosprecia por ser mujer, sino que también la menosprecia por ser latina. Sin embargo los testimonios bíblicos nos enseñan que las mujeres de la Biblia fueron presistentes--ante sus esposos, ante sus vecinos, ante sus líderes religiosos, y ante el mismo Dios.

Miremos la historia de la viuda que le pide con persistencia justicia al juez como un modelo para nuestro trabajar como cristianas y cristianos. Esta no es una mujer cualquiera. Ella decidió que iba a obtener la justicia que buscaba no importándole los obstáculos que se le presentaran en el camino. Ella no se daba por vencida y fue persistente en su propósito. Ella sabía muy bien que estaba molestando al juez. Ella sabía que él no le daba importancia a su caso y por eso demoraba la decisión que le correspondía como juez. Pero la mujer se propuso lograr su meta y Jesús la usa como modelo, como ejemplo de lo importante de ser persistente en la búsqueda del reino de Dios, una búsqueda que implica buscar justicia. Y esta mujer nos debe traer aliento y darnos estímulo a las mujeres hoy aquí. Nuestra cultura y la sociedad con facilidad ignoran nuestras demandas, pasan por alto nuestras quejas, obran con injusticia contra nosotras. Y a veces nuestra reacción es darnos por vencidas. Dejamos caer los brazos y nos resignamos a lo que venga y aceptamos las consecuencias negativas porque de veras creemos que «la vida es así».

Pero hoy Jesús nos está diciendo que dejarnos vencer no es característica de las participantes del reino divino. Tampoco lo es resignarnos a sufrir. Jesús nos reta a que nos propongamos metas y que seamos tenaces hasta lograrlas. No importa que seas mujer. No importa que tu inglés tiene accento. No importa que tienes una educación avanzada. Tú como ser creado a imagen de Dios tienes gran valor y tienes que valorizarte a ti misma. No puedes dejar que los que están en posiciones de poder te metan miedo. ¿No creen que las madres y las abuelas que salieron a la Plaza de Mayo en Buenos Aires para reclamarle al gobierno las vidas de sus hijas, de sus hijos, de sus nietos y nietas corrían un grande peligro? Ellas, algunas ya muy ancianas, sin armas, le daban la cara a todo un aparato militar que podía muy bien masacrarlas a todas. Sin embargo, estas mujeres tenaces y valientes salieron de sus casas pidiendo justicia. Y a quien pide justicia Dios le oye.

Pero volvamos al relato de Marco para concluir. Los discípulos presentados en el evangelio de Marcos igual que el ciego que tenía deficiencias serias. Tanto los discípulos como el ciego no podían ver claramente. Padecían de confusión que los hacía torpes y les causaba que sus horizontes se vieran distorsionados. Por eso hoy

decimos «¡gracias a Dios!» Hoy alabamos a Dios porque Jesús, nuestro Salvador, ni abandonó a los discípulos ni al ciego. Al ciego lo tocó dos veces hasta sanarlo. Y a los discípulos les enseñó la tumba vacía y los acompañó en el camino a Emaús. Y en esta noche a nosotras y nosotros ese mismo Jesús nos invita a que nos dejemos sanar, a que nos dejemos liberar, a que nos dejemos renovar. Ha llegado la hora de mirar y ver con claridad porque cada una de nosotras es importante en el trabajo del reino de Dios sobre esta tierra. Ha llegado la hora para ver que las mujeres son dignas, que tienen valor, que tienen mucho que aportar y ofrendar a la iglesia en toda la tierra. Ha llegado la hora de botar los tabúes viejos y malgastados que no sirven. Ha llegado la hora de proclamar la justicia de Dios y de comenzar esa proclamación aquí mismo, en este lugar santo, donde en esta noche se congregan las hijas y los hijos del Dios vivo, poderoso, hacedor de justicia, el que vence al enemigo y ofrece libertad. Ha llegado la hora de ser un pueblo capaz de vivir lo que predica. Ha llegado la hora de poner en acción todo eso bueno y agradable y perfecto que bien sabemos es la realidad del reino de Dios. Ha llegado la hora de que las mujeres y los hombres tomen su lugar y juntos hagan la voluntad de Dios en medio de un mundo quebrantado y adolorido. Hoy es noche de alabanza. Hoy es noche de ofrenda. Hoy es noche de libertad. Hoy es noche de renovación. Ha llegado la hora en que las hijas y los hijos de Dios levantan sus voces y juntos proclaman el año agradable del Señor.

Summary

After commenting that the Gospel of Mark is not as positive towards women as the other gospels, the author focuses on the healing of the blind man in Mark 8. This story interests her, because the man's blindness is so entrenched that he has to be healed by stages. Something similar happens with our blindness to issues of justice, particularly as they affect women. Our deep-seated blindness is derived from cultural traditions and perspectives which often go unnoticed, precisely because they are so deeply entrenched. However, to call Jesus Savior is to be assured that he will not abandon us in our half-sight, and that faithfulness to him requires that we open our eyes and celebrate a new vision.

Bienaventurados los pobres en espíritu: Jesús y los Manuscritos del Mar Muerto

Samuel Pagán

Las bienaventuranzas

La relación entre la teología de Jesús de Nazaret y la filosofía expuesta en los documentos descubiertos en las ruinas de Qumrán, al oeste del Mar Muerto, se pone de manifiesto al ponderar y evaluar la muy famosa frase evangélica: «Bienaventurados los pobres en espíritu» (Mt 5.3). Para Jesús, en efecto, «los pobres en espíritu» son los herederos del reino de los cielos.[1] En la comunidad esenia de Qumran, por su parte, la misma expresión «pobres en espíritu», o simplemente «pobres», era un término técnico que se usaba para la auto-identificación de la comunidad. En ambos casos, la interpretación literal de la frase no es suficiente para comprender sus extraordinarias implicaciones espirituales, teológicas y sociológicas.

De acuerdo al Evangelio de Mateo, la primera bienaventuranza es parte integral del discurso inicial de Jesús conocido como «El sermón del monte» (Mt 5.3--7.27). Se agrupa y sintetiza, en el conocido y apreciado mensaje del Señor, algunas de sus enseñanzas más importantes; y el texto bíblico incluye, además, algunos gestos físicos y varios detalles teológicos que ponen de manifiesto los paralelos del predicador nazareno con los rabinos y maestros de su época (p.e., la frase «y se sentó», enfatiza su autoridad pedagógica; véase Mt 5.1) y con la promulgación de la ley mosaica («oísteis que fue dicho» alude a la autoridad del importante y reconocido legislador hebreo; Mt 5.27).[2]

Las llamadas «bienaventuranzas» son una forma literaria que se utiliza con bastante frecuencia en la Biblia (p.e., Sal 1.1; Pr 8.32; Is 56.2; Lc 6.20-23; Jn 20.29; Ro 4.7-8; Ap 1.3). Las enseñanzas y los valores que enfatizan comienzan con la palabra tradicionalmente traducida al castellano como «bienaventurado», que, en efecto, significa dichoso, feliz o, simplemente, digno de ser felicitado. En ocasiones, como en el caso del Evangelio de Mateo, las bienaventuranzas toman forma de paradojas; es decir, articulan y presentan ideas en forma de afirmaciones o enseñanzas que parecen contradecir el sentido común, pero que revelan y destacan los verdaderos valores del reino de Dios.

La frase griega, traducida al castellano como «los pobres en espíritu» o como

[1] Véase Lc 6.20-49, conocido como el Sermón de la llanura, en el cual la bendición del reino se concede únicamente a los «pobres», sin la alusión espiritual. Referente al estudio del Sermón del Monte y las bienaventuranzas, véase el fundamental estudio de Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount* (Minneapolis: Fortress, 1995) pp. 111-119.

[2] Los rabinos o maestros religiosos de la época solían sentarse para impartir lo fundamental de sus enseñanzas; y la ubicación de Jesús en el monte trae a la memoria los relatos de Moisés en el Sinaí (véase Ex19.10--20.20).

«los que tienen espíritu de pobres», posiblemente identifica, de acuerdo a Mateo, a las personas que ponen su esperanza únicamente en Dios, no en las fuerzas personales, posesiones materiales o bienes terrenales (véase Sal 22.24; 69.32-33; Mt 11.5). Por esa razón, son «pobres» las personas que se beneficiarán de las bendiciones extraordinarias del reino de Dios. La pobreza económica, física e inmediata, con sus carencias y deprivaciones reales, se reinterpretó en la comunidad judía del primer siglo a la luz de la experiencia religiosa, y se le añadió una nueva carga semántica, de carácter espiritual y moral, que se manifiesta en los escritos evangélicos y también en la literatura sectaria en Qumrán.

Entre los miembros de la comunidad esenia que vivía en Qumrán,[3] la misma expresión traducida como «pobres en espíritu» aludía específica y directamente a los que «vivían en la verdad», y que eventualmente triunfarían contra las huestes del mal y sobre la oscuridad, en la gran batalla escatológica. La frase, en efecto, para los qumramitas, era una referencia a ellos mismos, pues entendían que les describía social y teológicamente.

El término «pobreza» sufrió entre los esenios de Qumran una transformación semántica que movió la palabra de su tradicional significación económica y sociológica primaria a un sentido religioso y teológico específico más amplio. Los «pobres» eran los que se habían alejado del Templo de Jerusalén y se habían congregado a las orillas del Mar Muerto, junto al líder de la comunidad, comúnmente conocido como el Maestro de Justicia,[4] para prepararse de forma adecuada para la guerra decisiva al final de los tiempos.

Es ciertamente esa percepción teológica del término «pobre» la que heredó Jesús y la que se manifiesta tanto en el Evangelio de Mateo como en el de Lucas, pues esas ideas fluían con libertad en Palestina no sólo entre los esenios sino en las comunidades judías del primer siglo de la era cristiana. Tanto Jesús como sus discípulos y primeros seguidores eran judíos de su época, que se vieron influenciados e interaccionaron con un aluvión de pensamientos, ideas y conceptos que eran

[3] La comunidad qumramita era posiblemente un grupo muy celoso y estricto de esenios que prefirieron vivir aislados del resto del pueblo judío en el desierto; véase el importante artículo de John J. Collins «Dead Sea Scrolls» *Anchor Bible Dictionary*, Vol. II. pp. 85-101. Véase también la cita de F.M. Cross en torno a este fundamental asunto en J.H. Charlesworth, «The Dead Sea Scrolls and the Historical Jesus» en J.H. Charlesworth, ed. *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (New York: Doubleday, 1992), pp.2-3. Para una presentación importante del estado de las publicaciones y los documentos descubiertos en Qumrán véase A.G. Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto: Balance de veinticinco años de hallazgos y estudio* (Madrid: BAC, 1971), G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (London and New York: Penguin, 1987 [3ra ed.]), y M.A. Knibb, *The Qumran Community* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1987).

[4] Referente al Maestro de Justicia no se tienen muchos detalles precisos. Generalmente se acepta que sirvió como sacerdote (algunos estudiosos piensan que fue Sumo Sacerdote) en el Templo, y que probablemente pertenecía al linaje de Zadoc. Es muy probable que haya escrito algunos de los textos descubiertos en Qumrán, particularmente varias secciones del Manual de la comunidad, algunos himnos de gratitud o salmos, y posiblemente una carta legal que todavía no se ha publicado. J.H. Charlesworth, *Op. Cit.* pp. xxxiii-xxxiv.

populares en su generación. Esa peculiaridad histórica nos lleva a estudiar los dichos y las obras de Jesús a la luz de las dinámicas sociales, económicas, políticas y espirituales de su entorno.

Los descubrimientos del Mar Muerto

El nombre «los documentos del Mar Muerto» identifica una serie de manuscritos y textos descubiertos al lado oeste de las orillas del Mar Muerto, en unas antiguas ruinas conocidas como Qumran.[5] Desde el año 1947, se han explorado once cuevas, en las cuales se han encontrado y analizado muchos manuscritos escritos en hebreo y arameo (algunos fragmentos están en griego), sobre papiro y cuero (también se descubrió un documento muy famoso en cobre). Generalmente se piensa que estos manuscritos pertenecían a la biblioteca de una comunidad esenia que vivió en Qumran desde mediados del siglo segundo antes de la era común, hasta el año 68 de la era común.[6] Posiblemente algunos de los manuscritos fueron escritos en las mismas instalaciones de Qumrán, y otros fueron redactados en diversos lugares palestinos, y llevados al desierto para ser preservados y utilizados por la comunidad.[7]

Los manuscritos descubiertos en las cuevas, junto a otras referencias a los esenios en documentos históricos de la época,[8] nos ayudan a entender mejor las

[5] El nombre «Manuscritos del Mar Muerto» alude a dos tipos de documentos: el primer sentido, que es limitado y específico, alude a los textos descubiertos en las 11 cuevas alrededor de las ruinas de Qumrán; el segundo, más amplio e inclusivo, se refiere a documentos hallados en la vecindad del Mar Muerto, p.e., en Masada, Wadi Murabba'at, Nahel Hever, Nahar Se'elim y Nahar Mishmar. Collins, *Op. Cit.*, p. 85.

[6] En las ruinas de Qumran se han encontrado monedas y puntas de flechas romanas, sobre capas de cenizas y material quemado; debajo de esos testimonios antiguos se han descubierto también monedas judías, que revelan un acentameinto esenio previo. Posiblemente la ocupación qumramita finalizó con la revuelta judía de los años 66-70 e.c. De acuerdo a Josefo, los soldados romanos quemaron Jericó y las comunidades judías cerca de Qumrán en el año 68 e.c. (*War 2*). El origen de la comunidad puede determinarse con bastante exactitud con la ayuda de la arqueología. Posiblemente el grupo se inició como una separación de los hasídicos en la época de los macabeos, durante la segunda mitad del segundo siglo antes de la era común. La evidencia interna de los documentos, particularmente el Documento de Damasco, confirma esa fecha. J.J. Collins, *Op. Cit.* P.97. La nomenclatura «antes de la era común» (a.e.c.) y «era común» (e.c.) se refieren a los períodos antes y después de Cristo.

[7] Únicamente las cuevas 1 y 11 produjeron documentos extensos y relativamente intactos. La cueva 4, por su parte, contenía la mayor cantidad de manuscritos. El último hallazgo en Qumrán, adquirido en el 1967 por Y. Yadin, es el importante texto conocido como «El rollo del Templo». Aunque el principio del documento está ausente, el manuscrito está escrito en primera persona y quien habla es Dios, dirigiendo su mensaje a Moisés. Véase a M. Delcor y F. Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Madrid: Cristiandad, 1982).

[8] De los esenios del primer siglo de la era común también nos hablan Josefo (37/8-100 c.e.; *War* 2), Filón (c. 20 a.e.c.-c. 40 e.c.) y Plinio el Anciano (23/4-79 e.c.; *Natural History* 5.73). En el manual o regla de la comunidad se incluyen las normas y requisitos de admisión a la secta y también se presentan referencias a la vida íntima del grupo; p.e., se revela la estricta disciplina de la secta, que regulaba hasta las relaciones interpersonales menores, incluyendo las interrupciones inapropiadas y el reirse muy alto.

formas de vida, las disciplinas internas y las creencias religiosas del grupo. Uno de los manuscritos fundamentales, conocido como «El manual de la comunidad»,[9] revela, en efecto, el propósito específico de la secta. De acuerdo a sus estatutos, la comunidad qumramita debía convertirse de todo mal, separarse de los hombres perversos, y vivir bajo la autoridad de los sacerdotes que mantenían el pacto, conocidos como los hijos de Zadok. El documento incluye, además, procesos internos de admisión, detalles particulares de la estricta disciplina que observaban, algunas estipulaciones legales, y también las consecuencias de la desobediencia. Los textos descubiertos ponen de relieve el carácter sectario y asceta del grupo.

La comunidad que vivía en Qumran estaba muy interesada en el estudio sistemático y la interpretación adecuada de las Escrituras. Se han encontrado en las cuevas manuscritos de todos los libros de la Biblia Hebrea, con la posible excepción de Ester. Estos hallazgos han contribuido significativamente al avance en los estudios del canon, a la comprensión de la transmisión de los manuscritos hebreos, a la exégesis y traducción de la Biblia, y a la valoración adecuada de una importante secta escatológica del judaismo que existió durante el mismo período de los orígenes de la iglesia cristiana. Se descubrió en Qumrán, además, literatura extra-bíblica que incluye no sólo las reglas internas del grupo sino que revela sus ideologías, dinámicas sociológicas y sus presupuestos teológicos y filosóficos.[10]

Originalmente la comunidad asceta de Qumrán consistió, posiblemente, de sacerdotes que fueron expulsados del Templo y exiliados de la Ciudad Santa, o que abandonaron disgustados sus responsabilidades religiosas en Jerusalén. Estos sacerdotes llegaron al desierto de Judea guiados por un importante y destacado lider carismático conocido como el «Maestro de Justicia». De este sacerdote se conoce muy poco, aunque algunos estudiosos piensan que pudo haber servido por algún tiempo en el Templo como Sumo Sacerdote.[11]

Con el paso del tiempo, la comunidad qumramita creció con la presencia de otros grupos de esenios y fariseos que se adherían al grupo de diferentes lugares de Palestina. La gente de Qumrán no era solamente una comunidad religiosa insignificante que vivía aislada y enajenada de la sociedad en el desierto, sino el sector posiblemente más conservador y estricto de una secta judía muy importante del judaismo del primer siglo de la era común. Según Filón, los esenios eran más de 4,000 personas que vivían en diversas ciudades de Palestina.[12]

[9] Otro texto de importancia capital es «El documento de Damasco» que provee las reglas para los miembros de la comunidad que vivían fuera de Qumran, en el resto de las «ciudades de Israel».

[10] El artículo de Collins, *Op. Cit.*, presenta una buena introducción a los tipos de literatura descubierta: p.e., Estatutos de la comunidad, textos bíblicos, interpretaciones de las Escrituras, documentos que regulan la conducta del grupo, y textos litúrgicos, hímnicos y apocalípticos.

[11] Referente al Maestro de Justicia véase el magnífico artículo de J. Murphy-Oconnor, «Teacher of Righteousness» en *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. VI, pp. 340-341.

[12] Philo, *Every Good man is Free* 75; Josefo, *Ant.* 18.21.

Jesús, los esenios y los qumramitas

No era necesario, en efecto, ir al desierto de Judea para encontrarse con grupos esenios. Jesús, que era esencialmente un predicador itinerante, debe haberlos visto en Galilea, en los alrededores de Jerusalén y en diversos lugares palestinos. Además, es importante recordar que tanto Jesús como los qumramitas compartieron no sólo el espacio geográfico y territorio nacional sino que convivieron en un muy importante período en la historia judía: los años iniciales de la era común. Durante ese período de gran creatividad teológica y literaria, tanto Jesús como los esenios de Qumrán deben haber estado expuestos e interaccionado con las ideas prominentes de la época.

La proximidad física y la cercanía histórica nos inspira a investigar los documentos y las vivencias de ambos movimientos para intentar descubrir similitudes y diferencias entre el pensamiento y las prácticas de Jesús y la que se revelan en los documentos descubiertos en las ruinas de Qumrán.[13]

Entre las similitudes se pueden identificar las siguientes: vivieron en un período común y desarrollaron movimientos religiosos importantes en el mismo territorio; eran judíos piadosos que trataban de cumplir, de acuerdo a sus percepciones y prioridades, las leyes de Moisés; lucharon contra enemigos en común (p.e., los saduceos y la jerarquía sacerdotal del Templo de Jerusalén); se relacionaron con algunos sectores de los fariseos; tenían la creencia que Dios estaba próximo a cumplir definitivamente las promesas a su pueblo; manifestaban teologías apocalípticas y escatológicas; y tanto Jesús como muchos esenios fueron asesinados por los romanos.

La relación y la cercanía entre Jesús y los esenios de Qumrán se nota más específicamente en la teología. Entre esos conceptos teológicos en común se pueden subrayar los siguientes: el monoteismo; el reconocimiento de las fuerzas del maligno; las Escrituras Hebreas eran la fuente de autoridad (particularmente Deuteronomio, Isaías y los Salmos de David); el método para la interpretación de las Escrituras; la percepción de que lo que hacían constituía un «nuevo pacto»; la teología de la misericordia y el perdón divino; y el entendimiento de que la profecía bíblica no había finalizado. También se notan conceptos en común en la cosmología, la angeología, la demonología, las esperanzas mesiánicas, la naturaleza humana pecaminosa, el énfasis en la oración, la simbología del agua, el compartir las propiedades, el rechazo del divorcio, y la teología del Espíritu.

El análisis de los documentos del Mar Muerto y su comparación con Jesús, según se presenta en el Nuevo Testamento, revela también diferencias fundamentales que no deben ignorarse. Estas diferencias pueden describirse en categorías sociológicas y en interpretaciones diferentes de las Escrituras.

Jesús auspició un movimiento de apertura, aceptación y diálogo; la comunidad de Qumrán era esencialmente cerrada y selectiva. El tema fundamental del

[13] Esta sección del artículo se fundamenta en las investigciones y los escritos ya citados de James H. Charlesworth, «The Dead Sea Scrolls and the Historical Jesus», *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (New York: Doubleday, 1992), pp. 1-74.

mensaje de Jesús era el amor; en Qumrán se manifestaba continuamente un sentimiento de odio y rencor. Para el predicador palestino, la pureza y la impureza eran categorías externas que revelaban actitudes y compromisos internos; en Qumrán se observaban estrictas medidas religiosas para garantizar la pureza religiosa y social del grupo. Jesús se asociaba con gente común, cosa que para los qumramitas era anatema. No era asceta el líder de Nazareth; mientras la comunidad de Qumrán vivía una estricta vida monástica. Además, Jesús interpretaba las Escrituras Hebreas con liberalidad y contextualidad (p.e., las regulaciones del sábado, o las referencias a la Ley de Moisés); mientras en Qumrán se estudiaban las mismas Escrituras para descubrir los significados ocultos de los textos y seguirlos de forma rigurosa y estricta.

Jesús y los pobres de espíritu

El análisis de la relación entre Jesús y la comunidad esenia de Qumrán revela importantes similitudes, que también manifiestan diferencias fundamentales y básicas. Esa continuidad ideológica y teológica se puede explicar por la próximidad física y por la continuidad histórica entre las dos comunidades religiosas; las diferencias manifiestan las prioridades de Jesús y los énfasis que promulgaron los esenios del Mar Muerto.

Jesús vivió y creció en una comunidad histórica concreta y específica: la región de Palestina del siglo primero de la era común. En ese entorno social, el predicador nazareno y líder carismático fue gestando y desarollando sus ideas, y fue, además, generando pensamientos religiosos y teológicos creadores que posteriormente se convirtieron en la base filosófica y misionera de la iglesia cristiana.

En efecto, Jesús se educó en la sinagoga de su comunidad (al comenzar su ministerio público leyó el texto de Isaías en la sinagoga de Nazaret; véase Lc 4.20), y en su hogar sin duda se practicaban las estipulaciones judías basadas en la Ley de Moisés. Además, el Maestro de las parábolas y sus discípulos recibieron la influencia y entraron en diálogo con las comunidades religiosas, sociales y políticas que les rodearon. Esa reciprocidad de ideas y encuentros teológicos identifican y ponen de manifiesto los procesos normales en toda experiencia educativa transformadora.

Ese contacto histórico e ideológico de Jesús con la comunidad judía de su época, sin embargo, no explica cabalmente la comprensión eclesiástica de la naturaleza milagrosa de la revelación divina ni el poder transformacional de la Encarnación. Para los creyentes, el estudio y aprecio del ministerio de Jesús toma en consideración también la cristología que se desarrolla como resultado de la fe en el Resucitado.[14]

Aunque Jesús muy posiblemente conoció a los qumramitas, particularmente

[14] En torno a la cristología, véanse los escritos de E. Schillebeeckx, *Christ, The Experience of Jesus as Lord* (New York: Crossroad,1981); *Jesus: An Experiment in Christology* (New York: Seaburry Press, 1979).

a los esenios que vivían en las ciudades palestinas,[15] y utilizó con sabiduría y creatividad algunos de sus conceptos y frases (p.e., la idea de «los pobres en espíritu»), no podemos afirmar categóricamente que formó parte de la secta de Qumrán. Las similitudes se pueden explicar por el compartir del mismo período y territorio, la educación judía que había recibido en el hogar y la sinagoga, y por el diálogo y el encuentro de las ideas.

Las diferencias, sin embargo, son fundamentales y revelan la separación y divergencia en, por lo menos, un postulado teológico básico: el movimiento de Jesús estaba interesado en atraer y transformar a la humanidad basado en el amor; en Qumrán, lo estricto de la interpretación de la Ley mosáica y las dificultades y conflictos serios con los sacerdotes de Jerusalén, les impedía acercarse al ser humano en necesidad.

«Los pobres en espíritu», en el grupo de esenios del Mar Muerto eran los iniciados en el grupo de qumramitas, los pertenecientes a la secta, también conocidos como los «hijos de la luz». Para Jesús, por su parte, la misma frase «pobres en espíritu» no estaba confinada por límites sectarios, ni por prejuicios étnicos, raciales y sociales. Jesús democratizó la interpretación de la expresión y la ubicó a niveles insospechados de dicha y felicidad: «Bienaventurados los pobres en espíritu porque de ellos es el reino de los cielos». La democratización de la exégesis permitió que la frase adquiriera dimensión nueva entre los seguidores del predicador palestino.

Los pobres de espíritu hispanos

El análisis de la frase evangélica revela y descubre niveles de sentido que deben tomarse en consideración en la exégesis, teología y predicación contemporánea. La comunidad hispana debe percatarse y asimilar las implicaciones ministeriales de la bienaventuranza de Jesús. Particularmente, debe comprender, apreciar e incorporar en su ministerio eclesiástico el resultado de las investigaciones actuales de las fuerzas históricas, teológicas, espirituales y sociales que afectaron el ministerio de Jesús, que para los creyentes es el Cristo de Dios.

De un lado, la frase «los pobres de espíritu» son objeto de la bienandanza divina. De acuerdo a Jesús, y contrario a la interpretación qumramita, esos «pobres de espíritu» no son los «escogidos» o separados que forman parte del círculo íntimo de la cristiandad. Tampoco, como suele tradicionalmente interpretarse, la expresión alude a gente de poca iniciativa, personas pusilánimes e introvertidas, identificadas con la debilidad de carácter y con la incapacidad de tomar decisiones de importancia de forma independiente.

[15] Entre los esenios que vivían en las ciudades palestinas y los que se refugiaron en Qumrán ciertamente existían varias diferencias, algunas fundamentales. El Documeto de Damasco (CD 7:6-7) presenta una serie de reglas para ambos grupos: para los que pertenecían a las asambleas de las ciudades de Israel y para los que vivían en campamentos del desierto. La diferencia más obvia era la que regulaba el matrimonio y la familia: los que se mantenían en las ciudades podían casarse y tener hijos; los de Qumrán eran ascetas y célibes J.J. Collins, *Op. Cit.*, p.88.

Los «pobres en espíritu» de las bienaventuranzas evangélicas son las personas que reconocen su condición en la vida y confían plenamente en la misericordia y la revelación divinas. No sólo se incluye en la expresión, en efecto, a los pobres de naturaleza económica, gente desprovista literalmente de toda seguridad material, sino que amplía el círculo semántico para aplicar la pobreza evangélica a personas que reconocen en la providencia divina el entorno adecuado para depositar la fe y la esperanza, independientemente de su condición social y económica. Ese reconocimiento es un acto de afirmación y seguridad, no una experiencia de escape o enajenación.

Ese tipo de pobreza bienaventurada es solidaria y fraternal, es reflexiva y comprometida, es íntima y contextual, y es también piadosa y profética. Esa pobreza no está cautiva en el círculo íntimo e interno de las congregaciones sino que reconoce virtudes extraordinarias en el diálogo con la comunidad, aprecia el encuentro creador de las ideas, y afirma la importancia de vivir de cara a las realidades que rodean a los creyentes. Ese fue el modelo de contextualización que presentó Jesús en su ministerio en Palestina, y la bienaventuranza encierra esa percepción teológica.

La expresión «pobres en espíritu» en boca de Jesús contiene las reflexiones del predicador palestino que estaban en diálogo continuo con las fuerzas vivas de la comunidad del primer siglo de la era común. Jesús tomó posiblemente la expresión de la comunidad de Qumrán para incorporarle un sentido amplio y extenso de significado. En la teología de Jesús, el valor de la bienaventuranza no está en el espíritu de privilegio inclusivo y separación sectaria que se manifestaba en Qumrán: Heredan el reino las personas que aceptan, con sentido de realidad y humildad, su condición, y reconocen que en Dios está su fortaleza, esperanza y poder. Y ese reconocimiento se puede producir en Israel o Puerto Rico, en Nueva York o San Francisco, en Chicago o San Antonio, en Miami o Los Ángeles sin importar la condición económica y social.

La aceptación misionera de la interpretación amplia y contextual de la frase evangélica se debe incentivar en todas las congregaciones hispanas; esos valores se deben afirmar y enfatizar en las iglesias que se reunen en antiguos locales de tiendas - o «storefronts»- en las ciudades, o en las que disfrutan de buenas instalaciones físicas en catedrales y templos espaciosos. Ese reconocimiento, además, se debe subrayar tanto en el entorno local como en niveles superiores de enseñanza teológica.

Los «pobres en espíritu» no son personas impotentes, sin capacidad decisional ni voluntad política, sino gente piadosa que ha reconocido en Dios el origen de las fuerzas necesarias para la transformación de la sociedad, y la predicación liberadora del evangelio. Por esa razón, «los pobres en espíritu» heredarán el reino de Dios.

En efecto, ese tipo especial de pobreza incorpora a personas que reconocen y aprecian los valores del Reino de Dios, y los ponen en práctica. Los «pobres en espíritu» son individuos que invierten lo que son y lo que quieren ser en la contextualización y aplicación del mensaje de Jesús. Los «pobres en espíritu» hispanos son los que al reconocer la gracia y el poder de Dios se incorporan a los

esfuerzos eclesiásticos y sociales que brindan al individuo y a la comunidad sentido de identidad y justicia; además, es la gente que trabaja con un firme y extraordinario compromiso teológico y misionero: afectar positivamente, en el nombre del Señor, la vida de su comunidad.

«Bienaventurados los pobres en espíritu porque de ellos es el reino de los cielos».

Summary

The article begins by exploring the semantic transformation of the word «poor» within the Qumran community, so that it came to mean those who had withdrawn from Jerusalem and its Temple, and gathered in the community of the «poor». It was this theological understanding of the «poor» that Jesus shared with the Qumran community, and with other Jewish groups of his time. The author then moves to a brief discussion of the Qumran community, the Essenes, and how the message of Jesus parallels and yet differs form theirs. In the case of the phrase «the poor in spirit», while Jesus did derive some of its meaning from the Qumranites and others of similar bent, he differed from them in that for him this was not a sectarian term of separation, but rather one that was open to all, and that was closely connected with joy--thence the first beatitude.

The article then moves to apply this to the Hispanic community and the preaching and living of the gospel within it. It is important that we avoid the notion that the «poor in spirit» are weak, passive people, and also that we avoid the other notion, that they are a select few, the intimate circle of believers, the sect of the purified. On the contrary, poverty of spirit means so trusting in God that one can be daring, and also implies the profound joy and solidarity of the beatitudes.

A Preferential Option for McDonalds

Miguel A. De La Torre

Said coined the term «rhetoric of blame» to describe the activity of minorities who attack the dominant culture for being white, privileged and insensitive to the structures of oppression.[1] Historically, it has always been easy to blame the Anglos for the Exilic Cuban situation. Yet all of our woes cannot be attributed to the United States and its neo-imperialism, or to the embargo or even to global capitalism. Martí advises:

> In Nuestra America [Our America] it is vital to know the truth about the United States. We should not exaggerate its faults purposely, out of a desire to deny it all virtue, nor should these faults be concealed or proclaimed as virtues.[2]

To solely attack the United States for being «white, privileged, insensitive and complicit» is not an alternative to blaming the victim for their predicament. Said advocates studying oppression as a «network of interdependent histories.» Ascribing to Cuban nativism accepts the consequences of North American imperialism and reinforces Cuban subservience even while revaluating our ethos. Regardless of our aggressive stance, we become trapped within a defensive role. Over against Cuban nativism, Said suggests liberation as a new alternative.

Most Exilic Cuban theologians have dealt with the Exilic Cuban experience from an overall Hispanic context which primarily blames North America for our oppression. It will be sufficient to suggest that moving beyond the «rhetoric of blame» can be accomplished by recognizing the Anglo as not standing outside of us. Rather, the Anglo is part of our Cuban ethos, our *ajiaco*.[3] To gaze solely on the Anglo as oppressor prevents the application of a hermeneutic of suspicion to ourselves as Exilic Cubans.

While it is important to position the Exilic Cuban within the larger Latina/o community, misunderstanding occurs when we fail to realize the radically different social space occupied by Exilic Cubans, specifically those who reside in Miami. By

[1] Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1994), 14, 96, 228-30.

[2] José Martí, «The Truth About the United States,» *Inside the Monster by José Martí: Writings on the United States and American Imperialism*, ed. by Philip S. Foner and trans. by Elinor Randall, Luis A. Baralt, Juan de Onís and Roslyn Held Foner (New York: The Monthly Review Press, 1975), 49.

[3] For an overview of the concept *Ajiaco* Christianity which recognizes and builds upon the diverse elements of the Cuban culture see my article, «Toward Cuban Reconciliation: An *Ajiaco* Philosophical Foundation,» *Koinonia* IX/1&2 (1997), 58-78.

lumping Exilic Cubans with Mexicans, Puerto Ricans, and other Latin Americans under the term Hispanic and/or Latina/o our power and privilege, that comes with our racial composition and upper- and middle-class status, are masked. Also, absent from such a discourse is the Exilic Cuban attempt to identify themselves from within the white Anglo dominant culture, and thus against other Hispanic groups. The desire of Latino/a theologians to evoke a pan-Hispanic unity diminishes the reality of how classism is alive and well within the Exilic Cuban's constructed social space. Casting ourselves solely as victims obscures the dubious role we also play as victimizers. In respect to a theology of liberation we are simultaneously the oppressed and the oppressors — a fact that is inconvenient and therefore sometimes ignored by those who would lump us all together as the Hispanic Other to the United States' hegemony.

Exilic Cubans' mean family income of $39,600 is closer to the United States population's mean of $44,500 than any other Hispanic group. Contrast this to Mexicans at $29,300 or Puerto Ricans at $26,600. 63 per cent of Exilic Cubans own businesses (the highest rate among Latin Americans) contrasted to 19 percent of Mexicans, or 11 percent of Puerto Ricans. Unemployment rates of 4 percent for Cubans are lower then the national average; while Mexicans are at 11 percent and Puerto Ricans are at 8 percent.[4] Only 14 percent of Exilic Cubans find themselves below the poverty line as opposed to 25 percent of Mexicans and 37 percent of Puerto Ricans. Finally, 22 percent of Exilic Cubans hold managerial or professional employment, much higher than the 9 percent of Mexicans or 12 percent of Puerto Ricans.[5]

[4] The following chart breaks down unemployment rates of the Hispanic population by gender and national origin for 1984 to 1988. Source: United States Bureau of the Census, 1988, «Current Population Report,» Series P-20, No. 431, Table 2. Statistical Abstract of the United States, 1988, No. 619; 1986, No. 670 as reported in Frank L. Schick and Renee Schick, eds., *Statistical Handbook on United States Hispanics* (Phoenix: Opyx Press, 1991), 176.

YEAR	*NON-HISPANIC*	*CUBAN*	*MEXICAN*	*PUERTO RICAN*
Male				
1984	8.4%	8.6%	12.6%	11.8%
1986	7.5%	6.3%	11.7%	16.4%
1988	6.1%	4.1%	11.0%	8.2%
Female				
1984	7.5%	4.8%	11.9%	15.6%
1986	7.0%	4.1%	10.3%	14.1%
1988	5.4%	1.7%	7.7%	10.5%

[5] Unless otherwise noted, all statistical information was obtained by Marlita A. Reddy, ed., *Statistical Records of Hispanic Americans* (Detroit: Gale Research Inc., 1995), 223, 510, 589, 653, 762, 868-69. Primary Source: Bureau of Census, 1982 and 1987 Economic Census and Population Estimates; *The Hispanic Population in the United States: March 1991 Current Population Reports*, Series P-20, No. 455 (Washington D.C.: United States Government Printing Office, 1991), 12-15, 18-19. If the statistical

These figures illustrate the difficulty for Exilic Cubans to find a space within an overall Hispanic theology that attempts to construct a perspective from a position of marginality, poverty, mestizaje, solidarity, and exile. While discrimination against Exilic Cubans is a reality and is reflected in the distribution of income, still Exilic Cubans, more than any other Hispanic group, earn higher average incomes and more frequently occupy professional-level jobs.[6] The ascension of Exilic Cubans to positions of power is a relatively new phenomenon. In the early 1980's, anti-Cuban referendums in the form of antibilingual ordinances were overwhelmingly passed in Miami. An attempt to solidify the political hold of the Anglo elite was in full swing. The endeavor to disenfranchise Exilic Cubans created a backlash leading toward a concerted effort to wrestle control from the old guard. Tactics included the formation of Facts About Cuban Exiles (FACE) to combat anti-Cuban stereotypes, the intensification of activism by the Spanish American League Against Discrimination (SALAD), and a political grassroots effort prior to the 1984 presidential election, which cumulated with 9,000 Cubans becoming United States citizens and registering to vote as Republicans. By the 1990's, the majority of city commissioners were Exilic Cubans, as was the mayor. Also, the presidents of several banks (about 20), Florida International University, Dade County AFL-CIO, Miami Chamber of Commerce, and the Greater Miami Board of Realtors (a post I held) were Exilic Cubans. The statistical information about Exilic Cubans' middle-class status is not an attempt to minimize the pain and suffering that came with being uprooted, and the discrimination faced with the initial Exilic experience. Nor does it imply that all Exilic Cubans achieved economic success.

information of Exilic Cubans were excluded from the overall Hispanic category, the reality of poverty among Latino/as would be greater than what the official records indicate.

[6] The following chart is part of a 1989 comprehensive table which graphs selected economic characteristics of all persons by type of origin based on 1988 earnings as reported in Schick, *Statistical Handbook,* 186-87.

CHARACTERISTIC	TOTAL	NON-HISPANIC	CUBAN	HISPANIC ORIGIN
1) Male Earnings				
$0-$9,999	25.9%	25.0%	27.4%	35.3%
$10,000-$24,999	33.2%	32.3%	36.6%	43.3%
$25,000-$49,999	31.4%	32.5%	26.9%	18.7%
$50,000+	9.6%	10.2%	9.2%	2.8%
Median earnings	$20,612	$21,267	$17,572	$13,599
2) Female Earnings				
$0-$9,999	45.5%	45.0%	38.8%	53.7%
$10,000-$24,999	39.5%	39.7%	46.7%	36.7%
$25,000-$49,999	13.6%	13.9%	13.0%	9.0%
$50,000+	1.3%	1.4%	1.5%	0.7%
Median earnings	$11,096	$11,245	$11,966	$9,188

Soon Exilic Cubans ceased to be marginalized.[7] By 1990, Exilic Cubans became an integral part of Miami's political, economic, and social power structure, using our position of power to marginalize our Others. The Miami Exilic community constructed an ethnic economic enclave dependent on the large number of immigrants with substantial business experience acquired in Cuba, access to capital through «character loans,» government sponsored resettlement aid, and access to labor drawn from family members. The creation of an Exilic Cuban economic enclave fostered upward economic mobility not available to other Hispanic groups. Not only did the original entrepreneurs benefit, but later arrivals found established community networks which provided opportunities for employment and further entrepreneurship. Six years after the 1980 Mariel boatlift, about half of the refugees were employed by Exilic owned businesses while 20% became self-employed.[8]

Indeed we Exilic Cubans have adopted a hyper-capitalist ideology, propelling us into an ultraconservative Republicanism.[9] Although we are a multi-cultural people, the predominance of Cubans came to this country identified with the white race, and exhibited a sense of racial superiority over Other Latina/os. Because of this racism, we do not want solidarity with other Hispanics, thus explaining the popular Miami bumper sticker: «*No me digas Hispano soy Cubano*,» (Don't call me a Hispanic, I'm Cuban).

The only perspective we identify with is that of being in exile. It is from this space that we construct our ethnicity. Yet, this space is rapidity disappearing. The disparity between the children of Exilic Cubans and other United States Latino/a groups is evident. For our children, becoming an «American» (United States definition) is desired. To become an «American» is a choice made by the individual

[7] In 1967 there were 919 Exilic Cuban-owned businesses in Miami. By 1976 this figure increased to 8,000 and by 1990, 28,000 such businesses existed. About 60 percent of all residential construction was accomplished through Exilic owned businesses increasing the gross annual receipts of manufacturing industries by 1,067 percent. See Sergio Díaz-Briquets, «Cuban-Owned Business in the United States,» *Cuban Studies*, 14 (Summer 1985): 57-64; and Alejando Portes and Rubén G. Rumbaut, *Immigrant America: A Portrait*, 2d ed. (Berkeley: University of California Press, 1996) 20-21.

[8] Portes and Rumbaut, *Immigrant America*, 21, 91, 190; and Alejandro Portes and Juan M. Clark, «Mariel Refugees: Six Years Later», *Migration World*, 15 (Fall 1987): 14-18.

[9] In 1980, the Dade County legislative delegation to Tallahassee had only one Republican and no Cubans. Additionally, all three Miami congresspersons were Anglo Democrats. By the 1988 election, out of the twenty-eight state legislative seats from Dade County, eleven were Republicans, ten of which were held by Exilic Cubans. Also, two of the three congressional seats were held by Republican Exilic Cubans. When the Miami Hispanic vote is compared with the rest of the nation's Latino population, it is easy to see the strong loyalty Exilic Cubans have for the Republican Party. According to the Metro-Dade Election Department, 85 percent of Dade's Hispanic precincts voted for Bush in 1988 as opposed to 15 percent who voted for Dukakis. These numbers serve as a stark contrast to the 30 percent of United States Latinos who voted for Bush and the 70 percent who voted for Dukakis.

but also accepted by the national community — if the child is «white» enough and has sufficient middle-class status. Therefore, our children face an entirely different set of circumstances contributing to a rapid assimilation into the dominant culture. Portes and Rubén's 1992 study on segmented assimilation showed that while Exilic Cubans have in common with other Hispanics the exilic experience, the next generation will share little or nothing with other Hispanics. Their study indicated that children of middle-class Exilic Cubans who attend bilingual private schools are effectively insulated from discrimination and other influences of *barrio* life. The effective screening of negative outside messages protects these children from the low self-esteem reported in other ethnic groups. Our children are ethnically isolated (94 percent report that most of their friends are other Exilic Cubans), are enthusiastic about this country (55 percent stating United States is «the best country in the world»), are more likely to identify themselves as «Americans» (discarding the hyphenated «Cuban-American»), and score higher than other ethnic groups in reading English and Math scores.[10] How can these children identify with a second-class «Hispanic-other» when their «honorary whiteness» and class privilege allow easy assimilation with the dominant culture?

While Exilic Cuban theologians construct a supposedly seemless Latina/o perspective, that effort is not beyond criticism. Few of us address the Exilic Cuban theological location from within our context of power in the Miami community. When the Exilic Cuban perspective is discussed, it is usually done within the pre-1980's rubric of being an alien. To contribute to the overall Hispanic liberationist discourse we have tended to speak either within a pan-Hispanic space (which in fact does not exist), or within some other Latino/a tradition. Within the Mexican and/or Puerto Ricans communities are Mexican and Puerto Rican theologians who construct their theology exclusively from their own social location in order to enrich the overall dialogue. My suggestion is that we Exilic Cubans do the same.

Why are so few Exilic Cuban theologians willing to speak from our own constructed space in Miami? We generally ignore this space because of the obvious difficulty of «doing theology as an oppressed people» when in fact the overall Exilic Cuban community is economically well established, has a most effective United States lobbying group (Cuban-American National Foundation, CANF) and is the center of the political, economic and social power in Dade County, Florida. It is difficult to cry «oppression» once middle-class status is achieved.

Leaving Cuba required for *el exilio* a new theological perspective. What Exilic Cuban theologians call Hispanic Theology (or so-called *Mulatto* Theology) has not found many converts in Dade County. Those in Miami who know about Hispanic

[10] Portes and Rumbaut, *Immigrant America*, 232-68.

Theology critique it as being communist. Ironically, as Latino/a theologians attempt to distance themselves from European theologies so as to stress our Hispanic identity, most churches in Miami, Catholic and Protestant, reject our Hispanic Theological construction. While claiming to be a theology of the people developed in the grassroots of our community, such grassroots in Dade County exhibit a very different reality. As a result, Cuban Latina/o theologians contribute to the objectification of Exilic Cubans when we attempt to project upon them our own Hispanic theological perspectives.

In general, Latin American theologies of liberation emphasized the economic and political location of those oppressed. By contrast, Exilic Cuban theologians emphasizes our historico-cultural socio-location. While such an emphasis is both valuable and needed, it has been done in denial of our own economic and political location. The Miami landscape of power has created new forms of economic oppression which Hispanic Theologians have not yet fully comprehended, nor have they attempted to address. For us Exilic Cubans, such an omission masks the hierarchies established in Dade County where we have ceased to be poor, as originally defined by South American theologians. As we shall see, this failure to re-center both our economic and political reality contributes to our complicity with the dominant culture.

Frank's metropolis-satellite model illustrates the economic location of Exilic Cubans. Marginalizing newly arrived Cubans reproduced in Miami the metropolis-satellite paradigm. For the overall United States economy to function, an industrial «reserve army» must always exist. Park Avenue profits by the surplus extracted from Spanish Harlem. Los Angeles subsists by utilizing «illegal immigrants.» And Miami develops itself by exploiting *el solá* (the Cuban *barrio* located in Little Havana's downtown section and portions of Hialeah). The luxury houses of Coral Gables and Cocoplum establish at considerable cost their privileged space safe from the menace of *el solá*, while simultaneously capitalizing upon this marginalized space.

While dependency continues to be a valid paradigm, it is also important to supplement this rubric with an understanding of the systematic barring from economic opportunities by elite Exilic Cubans of their Other. Exclusion, as well as exploitation, contributes to the conditions of the *el solá*. With the development of the ethnic enclave, the first two waves of Exilic Cubans settled in Kendall, Coral Gables and Cocoplum, replacing the departing Anglos in their «white flight.» The elite Exilic Cubans of *el solá* were thus replaced by a «relative surplus population» willing to occupy this satellite space. Our Other operates as a constant depressant upon Miami's wages, by providing a source for cheap labor which prevents the overall inhabitants of *el solá* from improving their situation in the workplace. These were mostly *Marielitos*, Nicaraguans, Central Americans, and those Exilic Cubans not productive enough to succeed economically, in short: our collective Others.

With the ascent of the «New World Order» the utopian hope of Latin American liberation theologians was challenged to its very core. Comblin, a respected voice in the liberationist discourse, was among the first to question how theology must change to meet the challenge of the next century which is transforming the ethos of those oppressed. He realized the Brazilian poor left the poverty of rural life and moved into urban areas in search of employment. This migration further weakened the Christian Base Communities (CBCs), already weakened by decades of bloody rural repression.

Until now, the success of the CBCs has been in outlying *barrios*, not among middle-class traditional churchgoers within the parish center, nor among the very poor of the city and surrounding countryside. These conditions have brought the CBCs to a standstill. Even those who continue to struggle for land now live in the city. And should they obtain land, they may work it for a while, but eventually they return to the city.[11]

Comblin's critique of Latin American Liberation Theology is valid also for Exilic Cuban theologians attempting to construct a Hispanic theological perspective for Miami. Our initial arrival relegated us to an economically expendable periphery, people whose function was to provide a cheap labor pool. Since then, however, a socioeconomic apartheid developed in Miami, as it has elsewhere in Latin America. The rich elite among Exilic Cubans live isolated from their poorer co-patriots, moving to the exclusive suburbs of Dade County, complete with hired security. While exclusion is not a new phenomenon among Exilic Cubans, what is new is the abandonment of the lower middle classes who remains «trapped» in *el solá* together with the incoming poor.

Also new is the very nature of the elite. The new rich are no longer the old bourgeoisie patrons of *la Cuba de ayer* who may have felt paternalistic toward those under them. The new elite are the «executives» who have accumulated wealth through profitable sales instead of production. With no feelings of obligation to the poor, the poor are unable to take advantage of clientelistic relations. Miami has become divided into two Cuban groups, reproducing in Miami a paradigm that has existed since the days of colonial Cuba, now however aggravated by the globalization of capitalism. The majority Exilic Cubans are lower middle-class and poor, while the minority is located behind walled-off sections of the city, enjoying their luxurious private clubs.

Paradoxically, the city poor do not see themselves as oppressed. On the contrary, they view their new space in Miami as an experience of freedom and contrast it to the slavery they knew «under the tyranny of Castro's Cuba.» While no

[11] José Comblin, *Cristaos rumo ao Século XXI: Nova Caminada de Libertação* (São Paulo: Paulus, 1996), 122-35. I am grateful to Philip Berryman for his translation notes of Comblin's book.

one questions the severity of life in Miami and the struggle to survive, these new Exilic Cubans find pride in the fact that they live in the United States. The idea of building a new just society appears abstract and unreal.[12] To their own mind they have already crossed over to freedom and opportunity.

This overlapping of global metropolis-satellite relationships makes all Hispanics, even the non elite Exilic Cuban Other, complicit with structures of oppression. Our very presence in the United States contributes to the oppression of our sisters and brothers of Latin America. Thus, Hispanic theologians make a «preferential option for the poor» while the poor themselves are making a «preferential option for McDonald's.» Drinking a cup of coffee or enjoying a Big Mac increases demand for coffee beans and beef. Such a demand makes it profitable for multinational corporations in Latin America to cultivate coffee beans and raise cattle as export commodities. Vast acres of land previously plowed by indigenous people to grow their own food are now diverted for the production of coffee beans and beef for my North American consumption. Their underdevelopment is caused by the increased value of developed land. My cost of drinking a cup of inexpensive coffee or eating a Big Mac is subsidized with the blood of dispossessed *campesinos* who need just land reform. Eating and living within the United States food production system, I contribute to the exploitation of fellow Hispanics. Thus, I am able to buy a head of lettuce for under a dollar because migrant workers in California, rather than minimum wage employees, are utilized.

As long as the poor are oppressed, a religious response to that oppression will exist. The question is not whether Hispanic Theology will survive into the twenty-first century but rather *how* will Hispanic Theology manifest itself in these new conditions? As the face of oppression changes in Latin America, so too must the theological response change. Worn-out themes of liberation do not meet the challenges of Miami's new reality. If theology is a second act, a reflection upon the social context, then this new «World Order» requires a new theological interpretation and response.

Comblin explains that the economic reality of the peasant was a vast struggle to survive in the countryside. In the city, the poor found hope. The city is the liberation chosen by those being oppressed, a choice they made while theologians argued between revolution and reform. Because the elite escaped to their walled-in communities abandoning the cities to the poor, the task of liberation theologians in Latin America is to construct a social liberation that can transform these cities.

Liberation continues to be a religious motif with political ramifications.

[12] Ibid., 135-53.

Those of us who are theologians must continue to accompany the disenfranchised who stand against structural forms of subjugation. However, to be relevant we must confess that yesterday's economic oppression appears differently today, as society continues to evolve. In Miami, the new face of oppression is Cuban. Careful attention must be given by Hispanic Theology as to how the poor are choosing to liberate themselves in these new conditions, so that we can effectively accompany them in their struggle. As long as God's crucified people continue to be crucified for the benefit of the privileged few, and as long as gender, race and class oppression remains disguised by normalization, our own mission as ministers and theologians will continue to challenge us.

Resumen

La teología cubana en el exilio ha de tener en cuenta la posición de privilegio de que disfruta buena parte de la población exiliada cubana. Desafortunadamente, cuando los teólogos cubanos hablan de «teología hispana», esa posición de privilegio se oculta. El pueblo «hispano» a que esos teólogos se refieren no refleja las características, condiciones de vida y percepción de sí mismo del exilio cubano, sobre todo en Miami. Es por esto que la teología «hispana» halla poco eco en las iglesias de exiliados cubanos en Dade County. Es necesario desarrollar una teología que tome en cuenta esa posición de privilegio, las injusticias que conlleva, y el modo en que se basa en presuposiciones de clase, raza y género.

Reseña bibliográfica

Alex García-Rivera, *San Martín de Porres: The "Little Stories" and the Semiotics of Culture* (Maryknoll: Orbis, 1995), pp. xvii, 105.

Carlos F. Cardoza-Orlandi

García-Rivera pone en nuestras manos un excelente trabajo teológico y semiótico. Usando una variedad de métodos semióticos y de la teoría subalterna, García-Rivera presenta una metodología novedosa y fresca. Su libro descubre el valor teológico de temas tales como el encuentro entre culturas, el *mestizaje*, la configuración del poder y la vitalidad de los símbolos y su significado subversivo. García-Rivera desarrolla su trabajo dentro del marco teológico de la opción preferencial por los pobres, el *mestizaje* tal como lo propone Virgilio Elizondo y los estudios coloniales en América Latina.

Alex García-Rivera es cubano-americano. Su preparación académica es en las ciencias naturales y en la teología, optando por la última como vocación y profesión. Ha desarrollado distintos ministerios, particularmente ministerios de base, relacionándose con el pueblo pobre y luchador. Fue pastor luterano mientras terminaba sus estudios doctorales en la Escuela Luterana de Teología en Chicago. Posteriormente, decide continuar su peregrinaje de fe dentro del Catolicismo Romano. Actualmente es profesor asociado de teología sistemática en la Escuela Jesuíta de Teología en Berkeley.

San Martín de Porres es una revisión de la tesis doctoral de García-Rivera para la Escuela Luterana de Teología en Chicago. Su trabajo, como mencioné arriba, es una contribución en varios campos de la teología. Primeramente, García-Rivera expande la categoría de *mestizaje* propuesta por Virgilo Elizondo. El autor expande la categoría al usar a un mulato, San Martín, como símbolo central en su investigación. Mas aún, García-Rivera clarifica y pule la categoría de *mestizaje* al descubrir la complejidad del intercambio cultural en un contexto de asimetría social, política y teológica.

En segundo lugar, García-Rivera recupera las narrativas de San Martín y les da un carácter normativo en el quehacer teológico. Esta opción metodológica y teológica nace al tratar de descubrir la gestión teológica desde la perspectiva de los que sufren la asimetría en el encuentro violento entre culturas. La voz que se escucha en la narrativas y la interpretación semiótica de las mismas modifica u amplía la

propuesta teológica de que «la iglesia debe ser la voz de los que no tienen voz». García-Rivera descubre la voz de los que alegadamente no tienen voz por medio del análisis semiótico y la convicción de la fuerza espiritual de los pobres en América Latina.

Tercero, esta investigación se fundamenta en la discusión antropológica y teológica en el debate de Valladolid en 1550. Por tanto, la pregunta fundamental que García-Rivera discute es: «¿Quién es un ser humano?» La propuesta en *San Martín de Porres* apunta al carácter de «criatura de Dios» en la narativas de San Martín. Sin duda estas narrativas son una expresión de resistencia y protesta a la definición de humanidad ibero-europea. Más aún, la contestación a la pregunta sobre la humanidad es extremadamente amplia, incluyendo todo lo creado.

García-Rivera no deja su gestión teológica en el nivel semiótico. Más bien integra las narrativas con los temas de la eucaristía, las relaciones humanas y la imaginación cósmica. García-Rivera reta a los lectores a descubrir la relación entre la creación y el Creador y a transformar las relaciones de injusticia que caracterizan al mundo en que vivimos. Es una invitación a relacionarnos con el Creador por medio de su creación rompiendo con el dualismo vertical-horizontal y apropiando la imaginación como don de Dios.

Alex... ¡gracias!

Reseña bibliográfica

Jeffrey Klaiber, *The Church, Dictatorships, and Democracy in Latin America* (Maryknoll: Orbis Books, 1998) $22.00, pp. 326.

Jeffrey Gros, FSC

Many Americans will remember the 1980s as the decade that ended with the fall of Eastern European Marxism and the tumbling down of the Berlin wall. As we gain a longer perspective on the history of the century, especially in the Western Hemisphere, the more dramatic shift may be that from a variety of National Security States and military dictatorships in the Western hemisphere to civilian states governed, in principle, by a democratic polity and often dominated by a neoliberal capitalist economy. It may very well be that the drama of the Latin American shift, and the churches' role there in, eluded many because of the diversity of the different countries in Latin America and their very different histories.

This volume provides a very important, brief and helpful overview of the variety of contexts in which Church and society have interacted in the transitions from dictatorship to democracy. The theoretical presupposition of the author is that religion in Latin America has an important role in legitimating or delegitimating the social order and its political leadership. In the transition from authoritarian and sometimes terrorist governments to civilian rule, the churches played a variety of roles in different countries.

The Catholic Churches in different countries are the primary actors chronicled in this tale, but attention is given to the roles played by different Protestant communities and the relations among the churches. For those who see the fragility of ecumenical relations in Latin America, this will be a useful antidote, providing as it does documentation for important relationships where they exist.

The book covers Brazil (1964-1985), Chile (1973-1990), Argentina (1976-1983), Paraguay (1954-1989), Uruguay (1973-1990), Bolivia (1952-1989), Peru (1980-1995), El Salvador (1980-1992), Nicaragua (1979-1990), Guatemala (1954-1996), and Mexico - Chiapas (1920s-1996). Not only are the stories different because of the different time frames, but also because of the diversity of church and state situations. Some countries, like Chile and Argentina emerge from a situation of church establishment, with Catholic leadership taking very different approaches to state oppression. Others, like Guatemala and Mexico have developed from persecution and even absolute suppression, to begin to have a force in the social sphere in the late twentieth century. In some situations the Church was complicitous with repression, as in Argentina, in others it provides resources for reconciliation and negotiations, and in still others it created a prophetic leadership, protecting the people from state terror and moving toward transition.

For the amount of history and diversity of situations understudy, this is a very brief overview. This brevity necessitates selectivity. On the other hand, it is

useful to have this analysis so early in the aftermath of the events recorded, and so synthetically brought together serving the testing on the authors analytical hypothesis.

In addition to the country by country chapters, there is a very useful introduction outlining the variety of roles of the Church in Latin American history and in social legitimation. It ends with a conclusion discussing utopias and (dis)topias as ways of viewing society and its developments.

We can be very grateful for this synthetic and comparative study. Undoubtedly it will be controversial in some quarters. On the other hand, it opens up to the English readership a window into an ecclesial world to which Americans are more deeply tied by their common Christian faith and their government's and corporations' policies than either their churches or secular press disclose to them. Barriers of language and geography do not stand before the solidarity of God's people. It is only volumes of this nature that enable us to begin to live in that communion of understanding that makes solidarity in action possible.

Announcement

New Addresses for the
Hispanic Theological Initiative

As of July first, 1999, the new address and telephone numbers for the HTI will be:

Hispanic Theological Initiative
12 Library Place
Princeton, NJ 08540

e-mail: HTI@ptsem.edu

Telephones: (609) 252-1721
Toll free: 1-800-575-5522

Fax: (609) 252-1738

APUNTES (0279-9790)
Published by the Mexican American Program
Perkins School of Theology --SMU
P.O. Box 750133
Dallas, TX 75275-0133

Address correction requested

Periodical Postage Paid
at Dallas, Texas
and at Additional Mailing Offices